Carta-Prólogo a «*Heidegger. Through Phenomenology to Thought*», de William Richardson, S. J.

Martin Heidegger
1967

Traducción de Pablo Oyarzun Robles

Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

Carta-Prólogo

a *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*,
de William Richardson, S. J.[1]

Traducción de Pablo Oyarzun Robles
(1984)

Muy estimado señor P. Richardson:

Con alguna vacilación intento responder a las dos preguntas capitales de su carta del 1º de marzo de 1962. La primera pregunta atañe al primer impulso que determinó mi camino pensante. La otra pregunta pide una reseña sobre el muy debatido giro (*Kehre*).

Vacilo en dar las respuestas, porque es fuerza que se queden en indicaciones solamente. Aleccionado por una larga experiencia, no puedo menos que advertirme que a las indicaciones no se las toma como instrucciones (*Weisung*) para hacerse uno mismo al camino, a fin de ir pensando (*nachdenken*) por sí mismo en pos de la cosa indicada. De las indicaciones se va a tomar noticia como de una opinión expresada por mor de sí misma y como tal se las va a difundir. Cada intento por acercar lo pensado al modo dominante de representación tiene que asimilar lo por-pensar a estas representaciones y, con ello, desfigurar inevitablemente la cosa.

Esta advertencia previa no es el lamento de un incomprendido, sino la constatación de una casi insuperable dificultad en el hacerse entender.

La primera pregunta de su carta reza:

> "¿Cómo ha de entenderse propiamente su primera experiencia de la pregunta por el ser en Brentano?"

"En Brentano". Piensa usted en que el primer escrito filosófico que desde 1907 he vuelto asiduamente a trabajar fue la disertación de Franz Brentano: *De la múltiple significación del ente en Aristóteles* (1862). En la página titular de su escrito puso Brentano la sentencia de Aristóteles: τὸ ὄν λεγεται πολλαχως. Traduzco: "El ente adviene manifiesto (a saber, en vista de su ser) de muchos modos". En esta

[1] The Hague: Martinus Nijhoff / Phaenomenologica 13, 1967, pp. VIII-XXIII.

sentencia se esconde la *pregunta* que determina mi camino de pensamiento: ¿cuál es la simple y unitaria determinación de ser cuyo dominio atraviesa todas las múltiples significaciones? Esta pregunta suscita las siguientes: ¿qué, pues, se llama ser? ¿Hasta dónde (por qué y cómo) se despliega el ser del ente en los cuatro modos que sólo son constantemente establecidos por Aristóteles, pero que él dejó sin determinar en su común procedencia? Basta con sólo nombrarlos en la lengua de la tradición filosófica para ser asaltados por la evidencia de algo que, a las primeras, aparece inconciliable: ser como propiedad, ser como posibilidad y realidad, ser como verdad, ser como esquema de las categorías. ¿Qué sentido de ser habla en estos cuatro títulos? ¿Cómo se los puede llevar a un acorde comprensible?

Este acorde recién podemos percibirlo cuando hemos preguntado y esclarecido antes: ¿de dónde recibe el ser como tal (no sólo el ente como ente) su determinación?

Entre tanto pasó una década, y hubo menester de muchos rodeos y desvíos a través de la historia de la filosofía occidental, hasta que las mencionadas preguntas alcanzaran siquiera una primera claridad. Para ello fueron decisivas tres percepciones, que, por cierto, no bastaban aún para aventurar una disquisición localizadora (*Erörterung*) de la pregunta del ser (*Seinsfrage*) como pregunta por el sentido del ser.

A través de la inmediata experiencia del método fenomenológico en diálogos con Husserl preparose el concepto de fenomenología presentado en la Introducción a *Ser y Tiempo* (§ 7). En ella jugó un papel normativo la remisión a las palabras fundamentales del pensar griego, correspondientemente interpretadas: λόγος (hacer manifiesto) y φαίνεσθαι (mostrar-se).[2]

Un renovado estudio de los tratados aristotélicos (en especial, del noveno libro de la *Metafísica* y del sexto libro de la *Ética Nicomaquea*) entregó la visión del ἀληθεύειν como desocultar (*entbergen*) y la caracterización de la verdad como desocultamiento (*Unverborgenheit*), a que todo mostrarse del ente pertenece.[3] Cierto es que se piensa demasiado poco o incluso nada, cuando se contenta uno con la constatación: Heidegger concibe la verdad como desocultamiento. Como si con la ἀλήθεια no compareciese recién de modo liminar y aproximado lo propiamente digno de pensar. Tampoco ayuda al asunto proponer, en vez de “desoculta-

---

2 Heidegger presenta, en el semestre de invierno de 1923/24, la remisión por vía etimológica del concepto de fenomeno-logía a sus precedentes griegos. La noción plena —que implica la tematización de ocultamiento y desocultamiento (v. nota 3)— es alcanzada por primera vez en el semestre de verano de 1925.

3 Los estudios aristotélicos a que se refiere Heidegger, y que están acreditados por su propia enseñanza en Freiburg y Marburg, se extienden desde 1921 a 1924. La comprensión de ἀλήθεια como des-ocultamiento se configura por primera vez a fines de 1922, en la traducción de textos de la *Etica Nicomaquea*.

miento", la traducción "desolvido" (*Unvergessenheit*). Pues el "olvido" tiene que ser pensado a la griega, como retirada (*Entzug*) en el ocultamiento. De modo correspondiente, el fenómeno contrario del olvidar, el recordar, tiene que ser interpretado a la griega: como procuración, como solicitación de lo desoculto. La αναμνησις de las ideas de Platón quiere decir: el volver-a-tener-visión, el desocultar, a saber, el ente en su aspecto.

Con la percepción de la ἀλήθεια como desocultamiento llegó a reconocerse el rasgo fundamental de la οὐσία, del ser del ente: la presencia (*Anwesenheit*).[4] Pero la traducción literal, es decir, la que el pensar extrae de la cosa, habla recién cuando lo contenido en la cosa, aquí la presencia como tal, es traído ante el pensar. La pregunta inquietante y siempre vigil por el ser como presencia (presente [*Gegenwart*]) se desplegó en la pregunta por el ser en vista de su carácter tempóreo (*Zeitcharakter*). Pronto mostrose que el concepto tradicional del tiempo no basta en ningún respecto, aunque sólo fuese para plantear, en recta conformidad con la cosa, la pregunta por el carácter tempóreo de la presencia, para no decir nada de responderla. El tiempo se volvió problemático del mismo modo que el ser. La temporalidad extático-horizontal caracterizada en *Ser y Tiempo* no es de ningún modo ya aquello propísimo (*Eigenste*) del tiempo, buscado en correspondencia con la pregunta del ser.

Con la provisoria clarificación de ἀλήθεια y οὐσία se esclarecieron en lo sucesivo el sentido y la envergadura del principio de la fenomenología: "a las cosas mismas". Pero al paso de la ejercitación, ya no sólo literaria, sino práctica también, en la fenomenología, permaneció en la mira la pregunta por el ser suscitada por el escrito de Brentano.[5] Surgió así la duda de si la "cosa misma" habría de ser determinada como la conciencia trascendental, o aun como el yo trascendental. Si, en cambio, la fenomenología, como el dejar-mostrarse (de) la cosa misma, debe determinar el método normativo de la filosofía, y si la pregunta-guía de la filosofía se mantuvo, desde antiguo y en las más diversas formas, como pregunta por el ser del ente, tenía, entonces, que permanecer el ser como la primera y última cosa misma del pensar.

---

4 La fijación de este "rasgo" parece haberse producido en 1924, en relación con los análisis de la *Etica Nicomaquea*. El plexo de relaciones entre *Anwesenheit*, *Gegenwart* y *Präsenz* es explorado por Heidegger entre 1924 y 1926, y debía ser sistemáticamente expuesto en la Tercera Sección de *Ser y Tiempo*, que fue abortada. Véase, a propósito de esto, el curso "Problemas fundamentales de la fenomenología" (*Gesamtausgabe*, vol. 24).

5 En la docencia de Heidegger, la fenomenología hace su aparición temática en el semestre de verano de 1919; las "ejercitaciones prácticas" en sentido propio cubren un vasto periodo, desde 1919/20 hasta 1928/29, en que se lleva a cabo el último par de seminarios con el nombre expreso de "Ejercicios fenomenológicos".

Entre tanto, la "fenomenología" en el sentido de Husserl acabó construyéndose como una determinada posición filosófica, preasignada ya por Descartes, Kant y Fichte. Para ella, la historicidad del pensar permaneció completamente ajena (cf. el tratado de Husserl, al que muy poca atención se ha prestado: *La filosofía como ciencia estricta*, aparecido en 1910/11 en la revista *Logos*, p. 289 ss.).

Contra esta posición filosófica tomó distancia la pregunta del ser desplegada en *Ser y Tiempo*, y ello, según todavía hoy creo, sobre la base de una más fiel adhesión al principio de la fenomenología.

Lo que así se deja exponer en pocos trazos, por medio de una retrospectiva que constantemente se convierte en una *retractatio*, fue, en su realidad histórica, un proceso embrollado, inescrutable para mí mismo. Inevitablemente permaneció prisionero del lenguaje coetáneos y trajo consigo explicaciones insuficientes del propio propósito.

Ahora bien: si en el título de su obra *De la fenomenología al pensar*,[6] usted entiende "fenomenología" en el sentido recién descrito, como una posición filosófica de Husserl, entonces el título es atinente, en la medida en que la pregunta del ser por mí planteada es algo completamente otro que esa posición. El título está cumplidamente justificado, si se saca el término "pensar del ser" de la ambigüedad en virtud de la cual nombra tanto el pensar de la metafísica —el pensar del ser del ente— como también la pregunta del ser en el sentido del pensar del ser como tal (la condición de manifiesto del ser).

Pero si entendemos la "fenomenología" como el dejar-mostrarse (de) la más propia cosa del pensar, el título debería rezar entonces: "Un camino *a través* de la fenomenología hacia el pensar del ser". Este genitivo dice, entonces, que el ser como tal (*Seyn*) se muestra como aquello por-pensar que a la vez ha menester (*braucht*) de un pensar a él correspondiente.

Con esta indicación rozo ya la segunda pregunta planteada por usted. Dice:

> "Concediéndose que en su pensar del ser ha acontecido un giro, ¿cómo ha acontecido entonces este giro o, preguntado de distinto modo, cómo ha de pensarse este acontecimiento?"

Su pregunta sólo se deja responder si antes se ha esclarecido qué quiere decir "giro"; dicho más nítidamente, cuando se tiene voluntad de repensar correspondientemente lo que ya se ha dicho sobre ello, en vez de poner en circulación continuamente afirmaciones sin fundamento. De manera pública y literaria hablé por primera vez del giro en la *Carta sobre el humanismo* (1947, p. 71 ss.; separata, p. 17). Y, así, se presume: entonces, desde 1947 se ha cumplido en el

---

[6] Heidegger traduce al alemán: "El camino de la fenomenología al pensar del ser".

pensamiento de Heidegger una "inversión", o aun, desde 1945, una "conversión".[7] Quienes así hacen ni siquiera se permiten la consideración de que son muchos los años que se necesitan para que el repensar de un estado-de-cosas (*Sachverhalt*) tan decisivo llegue a lo claro. El texto que se cita más adelante puede documentar que el estado-de-cosas pensado bajo el nombre de "giro" movía mi pensamiento ya una década antes de 1947. El pensar del giro es un viraje (*Wendung*) en mi pensar. Pero este viraje no es la consecuencia de una alteración del punto de vista o incluso del abandono del planteamiento de la pregunta en *Ser y Tiempo*. El pensar del giro resulta de que yo me haya quedado en la cosa por-pensar [que es] "Ser y Tiempo", es decir, de que haya preguntado por la perspectiva (*Hinsicht*) que ya en *Ser y Tiempo* (p. 39) fue indicada bajo el título "Tiempo y Ser".

El giro, ante todo, no es un suceso (*Vorgang*) en el pensar que pregunta; ella pertenece al estado-de-cosas mencionado por los títulos "Ser y Tiempo", "Tiempo y Ser". Por eso, en el pasaje citado se dice: "Aquí el todo (*das Ganze*) se invierte (*kehrt sich um*)". "El todo" —esto quiere decir: el estado-de-cosas de "Ser y Tiempo", de "Tiempo y Ser". El giro juega en el estado-de-cosas mismo. Ni ha sido inventado por mí, ni atañe sólo a mi pensar. Hasta hoy no he conocido ningún intento que haya repensado o disquirido críticamente este estado-de-cosas. En lugar del infundado e interminable parloteo sobre el "giro", sería más aconsejable y fructuoso aventurarse antes y de una vez en el mencionado estado-de-cosas. Si no se lo quiere hacer, hay que atenerse entonces a demostrar que la pregunta del ser desplegada en *Ser y Tiempo* es injustificada, superflua e imposible. Y es obvio que a una crítica de *Ser y Tiempo* que de este modo se incoase habría ante todo que ponerla en pie.

Quien esté preparado para ver el simple hecho de que en *Ser y Tiempo* la incoación del preguntar ha sido removida fuera del recinto de la subjetividad, que toda interrogación antropológica es mantenida a distancia, antes bien, que únicamente la experiencia del *Da-sein* da, desde la constante pre-visión de la pregunta del ser, la medida, al punto caerá en la cuenta de que el "ser" por el cual se pregunta en *Ser y Tiempo* no puede quedarse en una posición (*Setzung*) del sujeto humano. Más bien el ser le va al *Da-sein* como el presenciar troquelado a partir del cuño del tiempo. En consecuencia, ya en la incoación de la pregunta del ser en *Ser y Tiempo* está el pensar avocado (*angesprochen*) a un viraje, cuyo curso corresponde al giro. Sin embargo, con ello no se abandona de ningún modo la pregunta que plantea *Ser y Tiempo*. En conformidad [con esto], en la advertencia a la séptima edición inmodificada de *Ser y Tiempo* (1957) está la frase:

---

[7] Juego con los términos *Umkehrung* ("inversión") y *Bekehrung* ("conversión"), como mal interpretaciones de la *Kehre*.

El "camino, entre tanto, sigue hoy siendo necesario, si la pregunta por el ser ha de mover nuestro *Dasein*."

Por el contrario, en el pensar del giro, la interrogación de *Ser y Tiempo* es com-pletada (*er-gänzt*) de modo decisivo. Com-pletar sólo lo puede quien avista (*erblickt*) el todo. Esta com-pletación aporta por vez primera la caracterización suficiente del *Da-sein*, es decir, de la esencia del hombre pensada a partir de la verdad del ser como tal (cf. *Ser y Tiempo*, § 66). De manera acorde, reza un texto del primer bosquejo de la lección para el semestre de invierno de 1937/38, que intenta disquirir la necesidad de la pregunta de la verdad con vistas a la pregunta del ser:

> *Una y otra vez debe insistirse: en la pregunta de la verdad aquí planteada no se trata sólo de una alteración del concepto de verdad vigente hasta ahora, ni de una complementación de su representación corriente; se trata de una transformación del ser mismo del hombre. Esta transformación no es requerida por nuevas percepciones psicológicas o biológicas. El hombre no es aquí objeto de una antropología, cualquiera que ella sea. En cuestión está el hombre aquí en la perspectiva más profunda y amplia, en la que es propiamente fundamental: el hombre en su relación al ser —es decir, en el giro: el Ser y su verdad en relación al hombre.*

El "acontecer" del giro por el cual usted pregunta "es" el *Ser* como tal. Sólo se deja pensar *desde* el giro. A éste no le es propio (*eignet*) ningún modo especial de acontecer. Más bien se determina la reversión entre Ser y Tiempo, entre Tiempo y Ser, a partir de cómo Se da (*Es gibt*) Ser, [Se] da Tiempo.[8] Sobre este "Se da" intenté decir algo en la conferencia *Tiempo y Ser* que usted mismo escuchó aquí el 30 de enero de 1962.

Si en vez de "tiempo" ponemos: el claro del ocultar-se del presenciar, entonces, el ser se determina desde el dominio de proyección del tiempo. Pero esto sólo se da en tanto que el claro del ocultar-se tome en su menester (*Brauch*) un pensar a él correspondiente.

El presenciar (ser) pertenece al claro del ocultar-se (tiempo). El claro del ocultar-se (tiempo) aporta (*erbringt*) el presenciar (ser).

Ni es el mérito de mi preguntar ni el edicto de mi pensar el que este pertenecer y aportar repose en el aconteciente a-propiar y se llame *Ereignis* (cf. *Identidad y Diferencia*, p. 30 ss.). Que aquello que, muy sin pensar, nombramos "verdad", para los griegos se llame Ἀ-λήθεια, y por cierto, tanto en la lengua poética y en la no-filosófica como en la filosófica, no es invención ni arbitrio de

8 La expresión alemana *"es gibt"* equivalente al español "hay"; sin embargo, en ésta queda silenciado el tema del "don", capital en el contexto aludido.

ellos. Es la más alta dote de su lengua, en la cual lo presenciante como tal alcanzó el des-ocultamiento y —el ocultamiento. Quien no tenga sentido para avistar el dar de un tal don, para el destinar de algo así destinado, no comprenderá jamás el discurso del destino del ser, tan escasamente como el ciego de nacimiento podrá jamás experimentar qué son luz y color.

La distinción entre "Heidegger I" y "Heidegger II" se justifica sólo bajo la condición de que constantemente se atienda a que sólo desde lo pensado bajo I se hace posible II y que lo pensado bajo I sólo es posible si está contenido en II.

Entre tanto, todo lo que tenga carácter de fórmula es susceptible siempre de malentendido. En medida del estado-de-cosas en sí múltiple de Ser y Tiempo también permanecen equívocas todas las palabras que lo dicen, como giro, olvido y destino. Sólo un pensar múltiple ingresa en el correspondiente decir de la cosa de aquel estado-de-cosas.

Pero este pensar requiere, no una lengua, sino una relación transformada a la esencia de la antigua.

Es mi deseo que su obra —de la cual sólo usted es responsable— pudiese ayudar a poner en marcha el pensar múltiple de la cosa del pensar, que es simple, y por eso esconde lo pleno.

Fr. i. Br., comienzos de abril de 1962

MARTIN HEIDEGGER